

MIESZKO WANDOWICZ*

ORCID: 0000-0002-4582-3081

Uniwersytet Wrocławski

Człowiek przymiotnikowy (o nieistotności statusu ontycznego)

Jacek Dukaj, *Po piśmie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019, ss. 416.

Mogłoby się zdawać, że Jacka Dukaja, uznawanego niekiedy za postać mającą w swojej twórczości sporo ze Stanisława Lema, od starszego o pół wieku pisarza-myśliciela różni — poza wszystkim innym — ukazująca się w jego dziełach relacja między filozofią a literaturą. Tak bowiem jak w przypadku Lema fantastyka naukowa, jakkolwiek literacko wybitna, wielokrotnie jawi się jako narzędzie do przedstawienia epistemologicznych czy antropologicznych rozważań, często zresztą splecionych z pesymistycznym spojrzeniem na rozwój techniczny i jego możliwe konsekwencje¹, tak u Dukaja większą rolę wydaje się odgrywać czy to opowieść, czy to gra intelektualna (owej grze dla przykładu posłużyły Arystotelesowskie forma i materia — jak w *Innych pieśniach* — albo, jak w powieści *Lód*², przytaczany tam artykuł Tadeusza Kotarbińskiego *Zagadnienie istnienia przyszłości*³ oraz logika trójwartościowa). Jednakże w tomie *Po piśmie*, chociaż zaprezentowanym pod szyldem Wydawnictwa Literackiego i z okładką przypominającą beletrystyczne książki autora, literatura schodzi na dalszy plan. Jest tak nawet jeśli zarówno w tytułowym eseju, jak i, na różną skalę, w umieszczonych w zbiorze tekstach osobnych — krótszych, upubliczniczonych wcześniej w takiej samej albo podobnej

* Autor jest stypendystą Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego (2019).

¹ Dukaj — wolno tu dostrzec — zainteresowany transhumanizmem, nakreśla wpływ technologii na człowieka w jaśniejszych barwach, chociaż bez Kurzweilowskiego entuzjazmu.

² J. Dukaj, *Inne pieśni*, Kraków 2003; J. Dukaj, *Lód*, Kraków 2007.

³ T. Kotarbiński, *Zagadnienie istnienia przyszłości*, „Przegląd Filozoficzny” 16 (1916), cyt. za: J. Dukaj, *Lód*, s. 1047.

odsłonie — warstwa naukowa miesza się z artystyczną bądź publicystyczną, ustępując niekiedy efektownym uproszczeniom.

To nie zarzut: pięć prac różnego rodzaju, skoro nie liczyć tej zasadniczej, ukazywało się w odmiennych miejscach: od „Znaku” i „Przeglądu Politycznego” (*Trzecia Wojna Światowa Ciała z Umysłem, Szczęśliwi uprawiacze nudy*) przez przekształcone w wersje dla czytelników wystąpienia (wykład *Do kresu nadziei, Sztuka w czasach sztucznej inteligencji* z Forum Przyszłości Kultury) po angielską antologię *Conradology (Żyj mnie)* — za czym trzeba im było dopasowania do innych przestrzeni. Niezależnie od tego, warto się tym dodatkiem przyjrzeć, zwłaszcza że, jak napisał Dukaj we wstępie: „z eseju na esej pewne myśli, pytania, koncepcje [...] rosną lub cichną, rozmywają się lub tężeją [...]. Nie czyściłem tekstów z takich powtórzeń, widząc wartość w owym meandrowaniu” (s. 10). Tymczasem tekst tytułowy już bezpośrednio dotyczy przełomu technologicznego, a za nim cywilizacyjnego i kulturowego, jakim jawi się przechodzenie człowieczeństwa w epokę postpiśmienną — przełomu większej, wedle Dukaja, rangi od przejścia oralności w piśmienność (s. 209). Autor zaznaczył przy tym, że nie była jego celem „spekulacja technologiczna”: „nie interesuje mnie tu, jak technologie działają, lecz co robią z człowiekiem” (s. 269).

Najpierw przedłożę kilka not o próbach wstępnych, o tym, co je w tomie wyróżnia. *Trzecią Wojną Światową...* nazwał autor artykuł publicystyczny na temat odwiecznego sporu o zależność między ciałem (materią) a umysłem-duchem, tym razem w świetle wirtualności. Ciekawe porównanie: ci, dla których *virtual reality* stoi ponad światem rzeczywistym, oraz dwa skrajnie różne przykłady z Europy Wschodniej — osiemnastowieczna sekta skopców, ze względu na wrogość do fizyczności poddających się okaleczeniom, oraz współczesne „niezliczone pornogwiazdki [...] nawet nie zdejmujące prawosławnych krzyżyków”, które pytane, „dlaczego dają się tak poniżać, dziwią się szczerze: »Przecież to tylko ciało«” (s. 20–21). Po drugiej stronie stawiał Dukaj dążenia do cielesnej doskonałości przy pomocy na przykład operacji plastycznych. Być może jednak, że to również zwycięstwo umysłu — „wiedzą już bowiem: prawdziwym ciałem nie jest ich ciało fizyczne” (s. 38).

Szczęśliwi uprawiacze nudy, tekst podobny formą, to rozważania między innymi o skutkach zastępowania coraz to większej liczby pracowników przez maszyny i programy. Pytanie, czy przeciętny człowiek potrzebuje pracy wyłącznie ze względu na finansowe i społeczne zyski, czy również dla swojej kondycji duchowej, i na ile wpływają na to cechy przyrodzone, na ile zaś nabyte podczas stykania się z otoczeniem?

Hegel postulował wojnę jako moment etyczny definiujący jednostkę: test jej wartości wobec państwa, gdy poświęca ona życie w boju z innym państwem. Od dawna już jednak nie wobec państwa się tak określamy, lecz wobec rynku pracy (s. 82).

Wolno tu bodaj, nawiązując do wyimka o wojnie z Kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia*, pomyśleć: nadmiar pracy jest dla ducha groźny, ale to jej niedobór prowadzi go zazwyczaj do unicestwienia⁴.

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 161.

W eseju *Do kresu nadziei* Dukaj nakreślił różnicę między rzeczownikowym i czasownikowym do nadziei podejściem. Wskazał, że w polszczyźnie ją się ma, jest więc osobna i urzeczowiona, podczas gdy w językach angielskim, niemieckim czy rosyjskim się — co bardziej naturalne — „nadziejuje” (s. 94) (na marginesie: uwagę tę niejako umacnia okoliczność, że przywołane przezeń przykłady nie odbiegają pod tym względem od starożytnych, skoro spojrzeć na czasowniki grecki [ἐλπίζω] i łaciński [*spero*]). Wątpliwości może budzić sugestia, że im więcej możliwości, tym mniej na nadzieję zapotrzebowania (s. 99), kiedy bowiem — wbrew tezie — narzędzia stają się bardziej zaawansowane, za ich sprawą rośnie też sfera wyobrażeń. I tutaj wszakże pozostawił autor miejsce na „nadziejowanie”: to „wyjątek personalistyczny” (s. 110), czyli nadzieja związana z drugim człowiekiem bądź szerzej — jak wolno najpewniej założyć — z cudzym życiem.

Sztuka w czasach sztucznej inteligencji ma w sobie wybrzmiewającą na różne sposoby myśl do cna prowokacyjną. Tak bowiem jawi się odnowienie pojęcia Logosu: ewolucja technologiczna jako kolejne etapy odkrywania go, Logos jako maszyna tworząca dzieła perfekcyjnie obliczone (perfekcyjnie upodobnione do ludzkich) (s. 132). Sens tej propozycji łatwiej uchwycić, kiedy przyjrzeć się słowu „cyfryzacja”, bliskiemu przecież rozwojowi technicznemu: oto „owe pryncypia porządku bytu” podobna dostrzegać nie tylko w Bogu, nie tylko w materii bądź genach, ale — może nade wszystko — w Liczbie i matematyce, niczym „pitagorejczycy i XXI-wieczne dzieci Cyfry” (s. 136). Zmieniają się wówczas rozumienia sztuki i autentyczności — tego, co prawdziwe. „Heidegger nie doświadczył mocy twórczej sztucznej inteligencji [...]. Technologia ma własną celowość. Niedostępne dla ludzi są piękno i chwała jej *alethei*” (s. 138).

Osobną uwagę warto zwrócić na esej *Żyj mnie* — tekst poświęcony twórczości Josepha Conrada, jak też nią inspirowany, a wykorzystujący *Heart of Darkness* (Dukaj umyślnie pozostał przy oryginalnej wersji tytułu i treści, twierdząc, że w tym przypadku tłumaczenie byłoby odejściem od koncepcji⁵ (s. 400). To o tyle uzasadnione, że pozwala uniknąć pośrednictwa między czytelnikiem a pisarzem, za czym ułatwia istotną w kontekście tej pracy próbę wczucia się w postać Marlowa). Impresjonistyczne podejście Conrada: znaczenie zmysłów, bodźców oraz iluzji, poprowadziło Dukaję do rozważań o możliwościach i niemożliwościach ludzkiego umysłu w świetle na przykład rzeczywistości wirtualnej, o jego „nieskończonej plastyczności, czyli o plastyczności człowieka samego” (s. 172), przynajmniej na obszarze wyobrażeń podążających za okolicznościami. Innymi słowy, o zdolnościach do „maskowania maskami swojej maskowości” (s. 182), do ukrywania i przekształcania siebie tym bardziej, im silniej coś się jawi — a przeto staje — podatne na odczuwanie.

W tym miejscu wolno już się zająć główną częścią tomu. Cel eseju *Po piśmie* to opis oraz interpretacja przemian, które zachodziły i zachodzą w człowieku ze względu na nowe metody przekazywania informacji bądź doświadczeń: „transferu

⁵ Tłumaczenie Magdy Heydel, wyżej cenione przez Dukaję niż propozycja Zagórskiej, pojawia się w przypisach końcowych. Sam Dukaj opublikował niedawno nazwaną przez siebie „spolszczeniem” odsłonę Conradowskiego dzieła (*Serce ciemności*, Kraków 2007), w której starał się dostosować język do współczesnej — i polskiej — emocjonalności.

przeżyć”. Autor założył przy tym, że dzielenie się nimi tkwi nie tylko w ludzkiej kulturze, lecz także naturze. Przyjmując, bodaj trafnie i śladami wielu innych (Walter J. Ong, André Leroi-Gourhan), że za sprawą postępu technicznego rola pisma się zmienia, nowy etap nazwał kulturą „postpiśmienną”, a także „epoką bezpośredniego transferu przeżyć”. To drugie określenie bierze się z zanikania symboli niezbędnych w przekazie słownym — tak oralnym, jak graficznym. Wprowadził wreszcie Dukaj pojęcie „myślunek”: „kategorię węższą od »bycia człowiekiem« [...], a szerszą od »rodzajów umysłowości«” (s. 186–187), a zatem te rozumowania, odczucia, zachowania, które wynikają wyłącznie z dostępnych metod przekazywania doświadczeń, kształtują człowieka.

Nie jest zarazem tak, że nowe myślunki, a dokładniej potrzebne im narzędzia, pojawiają się od razu jako całość. Pisarz zwrócił uwagę — któż wie, czy nie z pewną przesadą? — na zaistniałą już podczas ery pisma zmianę, jaką było wprowadzenie do alfabetu fenickiego samogłosek: bez nich, jak wolno w eseju wyczytać, nie zaistniałyby później w Grecji abstrakcyjne idee (s. 205–206). Z kolei bieżące przeistaczanie się myślunku piśmiennego w myślunek bezpośredniego transferu zaczęło się już od zdjęć: kopiowania sytuacji na papier. Dukaj — należy podkreślić — wyraźnie zaznaczył, że to nie tylko uproszczone, lecz także wątpliwe spojrzenie na fotografię, pozwalające mu jednak na pokazanie ważnego kroku w kierunku epoki postpiśmiennej: zdjęcia, podobnie jak audiowizualne media, mogą przekazywać informacje bez warstwy symbolicznej (s. 269–271).

Albowiem przedstawioną tezę, że bliższy jest związek epok oralnej i piśmiennej niż relacja między pismem a postpismem: „[(mowa → pismo) → technologie bezpośredniego transferu przeżyć]” (s. 209), uzasadnił Dukaj właśnie odejściem od symboliczności przekazu, przeto od samego języka (to oczywiście odmienne rodzaje symbolu: w pierwszym przypadku — w erze „człowieka czasownikowego” — wymagający kontekstu, emocjonalności oraz interakcji ze słuchaczem, w drugim — w mijających czasach „człowieka rzeczownikowego” — symbol utrwalony, oddzielony od nadawcy). Dla „człowieka przymiotnikowego”, będącego trzecim etapem wedle zaproponowanej przez Dukaję „reguły gramatycznej” (s. 210–211), tracą znaczenie zarówno wydarzania, jak i rzeczy, a zatem także ich opisy; decydujące jest odczuwanie związane z bodźcami — „przeżywanie” — nie zaś owych impulsów źródło. Nie jest więc ważne, czy i w jaki sposób ono istnieje. Jawi się to co prawda jako powrót do charakterystycznej dla kultury oralnej emocjonalności, wszelako pozornosc tego podobieństwa ukazana została przez zacytowany w eseju wyimek z pracy Daniela Everetta nad oralnym plemieniem Pirahã. „Pytali mnie, kto to jest ten Hisó [Jezus] [...]. Skoro jednak ja sam nigdy nie poznałem osobiście Hisó, a nawet nie znałem nikogo, kto by go spotkał, to dla Pirahã rozmowa o nim nie miała sensu”⁶ (s. 221). Jeżeli za Dukajem uwierzyć albo przynajmniej założyć, że relacja amerykańskiego lingwisty byłaby w odniesieniu do innych przedpiśmiennych ludów analogiczna — chociaż wypada dostrzec, że to ryzykowne, zwłaszcza iż o wyjątko-

⁶ D.L. Everett, *Język. Narzędzie kultury*, tłum. Z. Wąchocka, P. Paszkowski, Kraków 2018, cyt. za: J. Dukaj, *Po piśmie*, s. 221.

wym podejściu Pirahã do doświadczenia mówił sam Everett⁷ — wówczas należy też zauważyć, że przekonanie o czegoś/kogoś istnieniu pozostaje dla „człowieka czasownikowego”, w odróżnieniu od „przymiotnikowego”, kluczowe. Owa wszakże różnica nie jest przedstawiona w *Po piśmie* jako przeciwieństwo, w kolejnych epokach następuje „przepracowywanie i włączanie starych form w formy nowe”, „model matryozki: „{kultura postpiśmienna [kultura pisma (kultura oralna)]}” (s. 249).

Jakie właściwości ma owo przywołane już „przeżywanie”? Kim są ludzie-„przeżywacze” (tak nazwał Dukaj przedstawicieli nowego myślniku) albo kim będą, kiedy ślady piśmienności zmniejszą się do minimum? Odpowiedzi na te pytania pojawia się w eseju zbyt dużo, żeby do wszystkich bądź większości nawiązać. Oto więc te, oprócz już nakreślonych, które wydają się najważniejsze. Po pierwsze, odejście od podmiotowości. Podąża ono za zmniejszeniem roli pisma, a zarazem pomnożeniem impulsów: to zapis pozwala na chłodną analizę i urzeczowienie tyleż symbolizowanych przez wyrazy doznań, ile samego siebie; to stałość i niesprzeczność informacji pozwala na poczucie tożsamości. Kiedy „rwie wartkim nurtem” i kiedy nie trzeba „dekodować przeżyć” (a zatem zbędna jest metoda dekodowania), wówczas „»ja« pojawia się i znika” (s. 284). Po drugie, nie tyle ponowoczesny koniec wielkich narracji, ile koniec narracji w ogóle. Przypominając o konstatacji Hume’a, że związki przyczynowo-skutkowe są wytworem ludzkim, Dukaj zwrócił uwagę, że bez myślenia pismem (przy czym przez ostatnie dwa, trzy tysiące lat zazwyczaj myśli się pismem z konieczności, nawet pozostając analfabetą) niepodobna się nad przyczynami i skutkami zastanawiać. Bez nich zaś narracyjność — logicznie ugruntowany bieg wydarzeń bądź konstrukt też — jawi się jako nieosiągalna (s. 293–294). Po trzecie, zanikanie granicy między rzeczywistością a wyobrażeniem, prawdą a fałszem. Trudność w rozróżnieniu realności od wirtualności co prawda wzrasta, ale także traci na znaczeniu, a to stąd, że wobec możliwości przekazu, utkwionych w urządzeniach-wytworach, fikcyjność nadawcy nie zmniejsza siły przeżywania. Jak wskazał Dukaj, w 2006 roku powtórzono eksperyment Milgrama, karom poddając wirtualnych bohaterów; odruchy i fizyczne reakcje „prawdziwych” uczestników na cierpienie były podobne, mimo że teoretycznie wszyscy zdawali sobie ze sztuczności sprawę (s. 223). Dlatego też, skoro kontynuować myśl autora, dla osoby postpiśmiennej jest (będzie) drugorzędne, na ile i w jakim sensie realne są doświadczenia — ważne, jak się je przeżywa. „Oczywiście, że żyjemy w postprawdzie — bo i w postfikcji” (s. 358), a tym samym nie tyle jesteśmy elementami rzeczywistości, ile ją — niezależnie od sposobu jej istnienia — odczuwamy: „przeżywamy sobą” wszystko, co napotyamy.

Ma to istotne konsekwencje polityczne. Demokracja ustępuje tak zwanej patokracji, czyli rządowi zmiennych współodczuwań, wykluczających zarówno częściowe przynajmniej uzależnianie decyzji wyborczej od usłyszanej (przeczytanej, zobaczonej) argumentacji, jak i — zwłaszcza utrwaloną — wspólnotowość („empa-

⁷ Fragment wystąpienia Everetta: <https://www.youtube.com/watch?v=BNajfMZGnuo> (dostęp: 23.08.2019).

tyzować można tylko z jednostką”, „tylko z już żyjącymi”) (s. 369–370)⁸. Wyjątkiem zdaje się tutaj wczuwanie się w najbardziej dla siebie atrakcyjną, spośród wielu, ofertę bodźców, z którą utożsamia się liczna grupa innych, a od której odstąpienie groziłoby osobistym kryzysem; wszak nie tylko przeżywamy, ale i jesteśmy przeżywani (s. 358–361). Owa rezygnacja z *ratio* wydaje się wszakże ceną za przyspieszenie myślunku, symboliczne przekazy — jedna z powracających sugestii w *Po piśmie* — spowalniają i utrudniają doznawanie rzeczywistości. Być może, że także stąd era liter okaże się krótkim epizodem historii: po stutysiącletniej oralności, przed okresem transferu bezpośredniego (s. 216).

Ciekawe są rozważania metafizyczne: o tym, co filozofię może czekać. Z jednej strony, o czym wprost nie ma mowy, ale podobna wyciągnąć z eseju taki wniosek, przetrwać powinna logika formalna, „matematyka nie istnieje bowiem poza operacjami na symbolach” (s. 237), zaistnieć przeto nie mogą bez nich również pewne przestrzenie z nią graniczące bądź na nią nachodzące. Z drugiej strony, jako bardziej interesująca jawi się bezpośrednio przedstawiona wizja odmiennych, „humanistycznych” (w tym znaczeniu, w którym humanistyczne nie są nauki ścisłe) dróg filozoficznych. O ile odnalazł Dukaj u Hegla i heglistów połączone z mechanizmem logicznym odbicia oralności: tkwiącą w dialektyce agonizację; o ile przeciwstawił im „kanibalistyczne praktyki dekonstrukcjonistów” (s. 333), czyli pozbawione wyjątków trwanie w „myślunku pisma” i tylko nim się odżywanie; o tyle trudniej znaleźć sposób na poradzenie sobie z ustępowaniem przez języki przekazom pozasłownym. Wstęp do rozwiązania tego kłopotu to — paradoksalnie — zanurzenie w tekście: „imaginatywne” spojrzenie Rorty’ego, w którym argumentacja ustępuje przeżywaniu literatury (s. 310–312). Za nim podąża empatia, wczuwanie się w inność i rezygnacja z podmiotowości: odczucie niezależne od tego, kto odczuwa, a nawet — przynajmniej jeśli chodzi o status ontyczny — od tego, co odczuwane. „Tak oto otwiera się nowa droga uprawiania filozofii: bycie” — „w pewien określony, specyficzny, odkrywczy sposób” (s. 337). Dla Martina Heideggera, jak zauważył Dukaj, przykładem takiego myśliciela był Mistrz Eckhart, z przyczyn technicznych nie miał wszelako takich możliwości przeżywania, jakie rozpoczynają się współcześnie.

Jedną z prac najczęściej przywoływanych w eseju jest *Wspólnota, która nadchodzi* Giorgia Agambena. Powiada Dukaj: „chwilami czytelnik [...] traci rozeznanie, czy filozof opisuje stan pożądany, rozwiązanie problemów współczesności, czy raczej fatalistycznie zafascynowany zagłębia w antropologiczną otchłań” (s. 340). Wszelako to samo wolno stwierdzić o dziele Dukaja. Można tu znaleźć na przykład tezę, że postpiśmienność jest w istocie powrotem do natury, bo co prawda trzeba przed nią skomplikowanego rozwoju technicznego, ale dzięki niemu będzie się niebawem dało funkcjonować bez obcych naszym organizmom umiejętności (s. 269). Pojawia się również uwaga, że wizja, iż zostaniemy podporządkowani sztucznej inteligencji, nie oznacza dystopii: wszak nie mamy też władzy nad ewolucją i genami (s. 325–326). Wypada jednak pamiętać, że naturalne przemiany są wobec

⁸ Zob. wspomniana tam przez Dukaja książka P. Blooma, *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*, tłum. M. Chojnacki, Kielce 2017.

człowieka pierwotne, nie są więc z konieczności obarczone wcześniejszymi koncepcjami ludzkimi. Kiedy zaś przeczytawszy *Po piśmie*, spojrzeć na esej *Żyj mnie*, wówczas — trudno zresztą, żeby inaczej było w odniesieniu do *Jądra ciemności* — może przyjść na myśl, że właśnie w epoce postpiśmiennej: epoce pełnej zmienności tudzież odrzucającej granice między fikcją a prawdą, (nieomal) wszyscy stają się w pewien sposób Kurtzami. Nie: pozbawieni podmiotowości, lecz każdy „żyjący sobą” otaczającą go rzeczywistość; bezkształtny, nieuchwytny, ale „przeżywający” takie same cechy (jakości) u innych, za czym odczuwający nieuprawnioną lekkość władzy. Czy bowiem nie jest jej przejawem na przykład zanikanie poczucia odpowiedzialności ekonomicznej, opisane i trafnie wyjaśnione przez Dukaja rezygnacją z racjonalizmu na rzecz empatyzowania? (s. 370). Wydaje się, że mimo dostrzegania niebezpieczeństw, towarzyszących technologicznej rewolucji — a za nią wyraźnej przemiany nie tylko myślenia o człowieku, ale i człowieka — Dukaj te zagrożenia częstokroć ignoruje. Czy jednak należy uznać to za błąd, zwłaszcza że sam autor przyznaje się do umyślnej przesady? (s. 327, 379). Może rozważniej, niżeli z nim polemizować, byłoby przytoczyć tu wiersz Konstandinosa Kawafisa, umieszczony na końcu jednego z rozdziałów:

Wrogowie przyjdą później, ci nowi sofisci,
gdy my, starzy, będziemy leżeli żałośnie
w łózkach, a już w Hadesie niektórzy. Dzisiejsze
słowa nasze i dzieła wydadzą się dziwne
(a może śmieszne), zmienią bowiem ci wrogowie
styl, materię i prądy — jak i ja, i inni
przekształciliśmy wszystko, co było przed nami.
Co nam się wydawało i piękne, i słuszne,
to wrogowie określą jako głupie, zbędne,
znowu te same rzeczy mówiąc (bez wysiłku)
inaczej — jak my dawne zmieniliśmy słowa⁹.

⁹ K. Kawafis, *Wrogowie (Anekdota poiemata)*, tłum. Z. Kubiak, cyt. za: J. Dukaj, *Po piśmie*, s. 265.